Rocco BUTTIGLIONE

SUWERENNOŚĆ OSOBY I NARODU POPRZEZ KULTURĘ

> *Świat nie jest własnością świadomości, lecz jest powierzony świadomości i ludzkiemu podmiotowi. [...] Człowiek wolny i panujący, w przeciwieństwie do człowieka-tyrana, to człowiek konstytuujący świat w świetle prawdy i dobra.*

SUWERENNOŚĆ JAKO DOMINACJA WOLI PODMIOTU

W historii filozofii i myśli politycznej Zachodu idea suwerenności kojarzy się na ogół z nieograniczoną ekspansją woli podmiotu, a w konsekwencji z mocą, która pozwala podmiotowi wolę przełożyć na czyn, pokonując opór, jaki jej stawia zastana rzeczywistość. W tym sensie suwerennym jest tylko władca (Principe), człowiek „superiorem non recognoscens" („nie uznający przełożonego"), ktoś, kto nie poddaje siebie żadnemu autorytetowi stającemu ponad jego własnym dążeniem. W świetle tak pojmowanej wolności wolnym może być z konieczności tylko ktoś jeden. Faktycznie jednak własne dążenie danego podmiotu napotyka barierę w postaci innego dążenia każdego innego podmiotu. Wolność domaga się jako adekwatnego przedmiotu dla siebie świata, czyli całości jego przedmiotów i – w imię panowania nad nimi – popada w nieusuwalną sprzeczność z wolnością każdego drugiego podmiotu. Ilekroć problem suwerenności zostanie postawiony w taki sposób, trzeba nieuchronnie przyjąć, że przeznaczeniem suwerennego podmiotu jest walka na śmierć i życie w imię potwierdzenia samego siebie.

W swej *Fenomenologii ducha*, w słynnym rozdziale poświęconym walce pana i niewolnika, G. Hegel daje nam błyskotliwą prezentację tej wizji wolności, która jednak jest dużo wcześniejsza od filozofii Heglowskiej. Możemy ją już spotkać w *Podstawach prawa natury i państwa* (*Elements of Law Nature and Politics*) Th. Hobbesa, jak również w Spinozjańskiej zasadzie, wedle której każdy tyle ma prawa, ile ma siły. Sięgając jeszcze dalej wstecz, spotykamy tę samą ideę u apologetów rzymskich, z którymi polemizuje św. Augustyn w *O państwie Bożym*, idąc zaś w kierunku naszych czasów odnajdujemy ją zarówno w Marksowskiej zasadzie walki klas, jak i w Nietzscheańskiej doktrynie domagającej się absolutnego respektu dla własnej podmiotowości.

Zasada, o której mowa, może przyjąć dwie różne, acz ściśle ze sobą zespolone postaci. Przy pierwszym jej ujęciu suwerenność jednostki popada w

kolizję z suwerennością każdej innej, z powodu ograniczonych zasobów dóbr tej ziemi. Rzeczy, które uważam za niezbędne dla siebie i którymi chcę dysponować w sposób suwerenny, stają się z tego samego powodu przedmiotem roszczeń ze strony innego podmiotu, tak że ich efektywne posiadanie może być rozstrzygnięte tylko w wyniku starcia, okazującego, kto ostatecznie ma moc nadać realną treść swemu roszczeniu suwerenności. Jest to w pewnym sensie materialistyczne ujęcie, tej zasady, ujęcie, w którym główną rolę przypisuje się roszczeniu do dysponowania dobrami ziemi.

Istnieje jednak inny jeszcze, może głębszy sposób prezentowania tego samego problemu i doniosłości tej samej konieczności. Ludzie walczą między sobą nie tylko – a przynajmniej nie przede wszystkim – o panowanie nad rzeczami. F. Nietzsche zdecydowanie uwydatnił, że pragnienie władania jest w pewnym sensie jeszcze głębsze aniżeli potrzeba chleba. Wyprzedzili go w tym względzie, oczywiście w odpowiednio różny sposób, Hegel, Hobbes czy św. Augustyn. Podmiot potwierdza sam siebie, o ile poddaje sobie świat przedmiotów. Człowiek, poznając przedmiot i konstytuując go jako taki w swej świadomości, następnie zaś używając go, czyli poddając w praktyce władaniu swej woli, ujawnia przez to swą wyższość względem niego i przekracza go. Ujawnia więc swą wyższość względem całego – w ten właśnie sposób uprzedmiotowionego – świata zewnętrznego, obejmującego także wszystkie inne podmioty ludzkie.

ANTAGONIZM DWU WOLNOŚCI

Jednakże inny podmiot ludzki, na mocy swej identycznej istoty, przeciwstawia się tej redukcji. J. P. Sartre dość dobrze opisał ten stan rzeczy: zatrzymując swe spojrzenie na drugim i biorąc go w pewnym sensie w posiadanie za pośrednictwem tego aktu, konstytuuję go jako przedmiot dla siebie. Nie mogę jednocześnie nie zdawać sobie sprawy z tego, że drugi, obejmując mnie swym własnym spojrzeniem, traktuje mnie tak samo jako przedmiot dla siebie, wprowadza mnie w świat ukonstytuowany przez swoją świadomość, w świat, którego jest – w sposób nieunikniony – panem. Moja próba przekroczenia drugiego napotyka podobną i przeciwstawną próbę drugiego, który usiłuje ze swej strony przekroczyć mnie. Swoje poczucie bezpieczeństwa, zachwiane poprzez to odkrycie, mogę odzyskać tylko wtedy, gdy uda mi się zmusić drugiego, by porzucił dążenie do przekroczenia mnie, co z kolei możliwe jest dopiero wtedy, gdy go zmuszę do bycia nikim innym jak tylko przedmiotem w obrębie m o j e g o świata, świata utworzonego przez moją podmiotowość. Moja suwerenność domaga się jako swego koniecznego warunku, by drugi został zredukowany do roli przedmiotu, to znaczy, by uznał się za mego niewolnika.

Nieuchronność kolizji i walki nie uzasadnia się tu materialistycznie, nie ma swego źródła w relatywnej ograniczoności dóbr tej ziemi. Nie może więc

zostać przezwyciężona nawet w utopijnej wizji zmierzchu „królestwa konieczności", czyli z nastaniem czasu obfitości, w którym będzie dość dóbr dla zaspokojenia wszelkich potrzeb i ludzie nie będą musieli już walczyć o posiadanie potrzebnych im rzeczy. Tutaj raczej samo istnienie wolności drugiego jest czymś nie do tolerowania. Jeśli człowiek jest istotą najbardziej godną wśród stworzeń, to w konsekwencji największym dowodem godności podmiotu jest jego zdolność zdominowania, zwyciężenia, zredukowania do stanu niewolnictwa drugiej istoty ludzkiej.

Ale zabezpieczenie siebie, jakie ja – podmiot zyskuje w drodze zniewolenia drugiego, jest jedynie prowizoryczne i dlatego niewystarczające. Zdaję sobie bowiem nadal doskonale sprawę z tego, że moje istnienie może być przekroczone przez drugiego w myśli, że jest – innymi słowy – przekraczalne na mocy swej istoty. Tak oto doświadczenie drugiego implikuje z konieczności współdoświadczenie swej własnej przygodności. Śmierć drugiego nie usuwa tego faktu. Nie jestem podmiotem po prostu, lecz tylko jednym z podmiotów, jednym pośród wielu. Tak więc nawet nieprzerwane upokarzanie drugiego nie może wyeliminować faktu, iż w jego oczach pozostanę zawsze – i wręcz nie mogę nie pozostać – przedmiotem w *jego* świecie, przedmiotem definicyjnie nieredukowalnym do mego świata i do niego niewprowadzalnym. Stąd też świadomość skazana na przyjęcie roli więźniarki tego procesu nie może być inną, jak tylko nieszczęśliwą świadomością. Wysiłek przekroczenia drugiego pozostanie z konieczności niespełniony, daremny, bezużyteczny. Tak oto „ja" stawia się zawsze w centrum świata, ale niepewność co do prawomocności zajmowanego w nim de facto miejsca przenika w sposób nieunikniony świadomość „ja", co więcej, niepewność ta rośnie w miarę gnębienia drugiego. Upokarzanie bowiem drugiego nie likwiduje faktu, iż pozostaje on nadal świadomością, która mnie osądza.

Oczywiście, dopiero co opisany świat, utworzony z tak izolowanych od siebie anarchicznych podmiotowości, nie może w rzeczywistości istnieć. Nikt nie może poważnie pretendować do traktowania świata jako wyłącznego pola swej – w taki oto sposób – suwerennej wolności. Ludzie żyją w skupiskach miejskich, w państwach, kierowani prawami, które nakładają ścisłe granice podmiotowym upodobaniom jednostek. W jakiż tedy sposób zostaje przezwyciężona owa anarchiczna wolność bez zakwestionowania założenia wyjściowego, czyli tej właśnie idei wolności, na której się opiera?

ZBIOROWOŚĆ JAKO PODMIOT SUWERENNOŚCI

W filozofii współczesnej (stanowiącej pod pewnym względem abstrakcyjny wyraz oraz skrót historii i ewolucji współczesnej świadomości politycznej) takie przezwyciężenie dokonuje się nie poprzez jednostkę, lecz poprzez jakiś byt zbiorowy, będący prawdziwym posiadaczem suwerenności. Nie jednostka, lecz państwo (albo rasa czy klasa) jedynie może być wolne. Jednost-

ka uczestniczy w wolności tylko o tyle, o ile identyfikuje się z państwem, o ile uważa się za formę cząstkową i przejściową istnienia państwa. Oznacza to, z punktu widzenia wolności jednostki, charakterystyczne odwrócenie tendencji: anarchizm przeradza się w totalizm. Właśnie na mocy faktu, iż wolność jest – wedle tejże koncepcji – z istoty swej absolutna, jednostka nie może stawiać swych spraw ponad prawami kolektywu, który jest wyłącznym właścicielem wolności. Ma to niewątpliwie tę zaletę, że pozwala eliminować konflikty, przynajmniej w obrębie grupy społecznej, z którą identyfikuje się dana jednostka. Jednakże sprzeczność przez to nie zostaje rozwiązana, lecz jedynie przesunięta na zewnątrz danej grupy. Państwo suwerenne bowiem pozostanie uwikłane w naturalną wrogość w stosunku do wszystkich pozostałych państw. Afirmacja godności i potęgi państwa zbiega się z negacją tej samej godności innych państw. We wszystkich rozważanych przypadkach jest oczywiste, że sposób, w jaki pojmuje się podmiotowość państwa, zależy ściśle od sposobu pojmowania podmiotowości poszczególnej osoby ludzkiej. Podmiotowość społeczności politycznej jest zwykle rozumiana na drodze procesu identyfikacji i projekcji, wedle modelu podmiotowości indywidualnej. Intuicja ta zresztą stoi u podstaw filozofii politycznej od czasów Platona i podjęta została w Hobbesa teorii państwa jako „człowieka sztucznego". We współczesnych teoriach, które identyfikują państwo z porządkiem prawnym i które – z drugiej strony – widzą porządek prawny jako konstytuowany przez samo państwo, powraca niczym echo antropologia, która pojmuje świat jako ukonstytuowany przez podmiot i zarazem podmiot jako samą ową aktywność autokonstytucji.

Zarówno na poziomie antropologii indywidualnej, jak i na poziomie filozofii społeczeństwa, ten sam typ uzasadniania ma swe najgłębsze źródło w trudności, jaką stanowi obecność d r u g i e g o. Aktywność konstytuująca świat, niezależnie od tego, czy się ją odniesie do podmiotu jednostkowego czy zbiorowego, nie może być aktywnością inną jak tylko jednostkową. Istnienie drugiego jest zatem teoretycznym skandalem, który próbuje się usunąć na drodze praktyki. Nie chcę oczywiście przez to powiedzieć, iż ta fundamentalna koncepcja człowieka jest w sposób wyłączny odpowiedzialna za powstawanie konfliktów w dziejach. Chcę tylko powiedzieć, iż z p e r s p e k t y w y t e j k o n c e p c j i c z ł o w i e k a k o n f l i k t p r z e r a d z a s i ę w s p o s ó b n i e u n i k n i o n y w w a l k ę n a ś m i e r ć i ż y c i e w i m i ę a f i r m a c j i s a m e g o s i e b i e. Historia ludzkości jest sama z siebie pełna przelewu krwi i wojen, niezależnie od tego, jaki przyjmują one charakter: w o j e n i d e o l o g i c z n y c h, t o t a l n y c h czy innych. Natomiast na gruncie dopiero co przedstawionej antropologii pojawia się nieuchronnie takie oto przekonanie: stan wojny pojmowany jest tutaj jako odpowiadający w sposób wyłączny samej istocie państwa i istocie człowieka, nie zaś jako zdrada (zawsze zresztą możliwa) tejże istoty.

Historia filozofii jest, niestety, na przestrzeni ostatnich dwu wieków ściśle powiązana z dziejami polityczno-społecznymi Europy. Można wręcz powiedzieć, że historia naszej epoki jest historią filozoficzną w tym mianowicie znaczeniu, iż w sam obręb dziejowego procesu wchodzą, dojrzewają i są w praktyce urzeczywistniane idee panujące dotąd tylko w historii myśli, które jednak dopiero z chwilą wejścia w obszar tejże praktyki obnażają swą bezzasadność, doznają empirycznej weryfikacji, objawiając swe nieludzkie konsekwencje i przez to również swą teoretyczną fałszywość. Marksizm w swej uproszczonej postaci kładł duży nacisk na tezę, wedle której filozofie są pochodną dziejów, czyli stanowią nadbudowę i ideologiczny wyraz rzeczywistych konfliktów społecznych i klasowych. Wydaje się, iż historia współczesną przedstawia w pewnym sensie coś dokładnie przeciwnego, że mianowicie jest urzeczywistnianiem się świata (różnych) filozofii, które jednak w tym procesie ulegają przekształceniu w ideologie. Tracą więc tym samym prawo do wyrażania prawdy uniwersalnej i zostają zredukowane do roli energii legitymującej i mobilizującej wysiłek różnych grup ludzkich dla potwierdzenia ich woli panowania.

Trzeba tu zauważyć, że dominowanie tej filozofii, w różnorakich artykulacjach i formach, przyniosło ze sobą w nieunikniony sposób zmierzch idei Europy. Europa bowiem jako kategoria par excellence kulturowa nie mogła już służyć jako rzetelne oparcie dla urzeczywistniania się woli mocy pojmowanej na sposób negatywnego transcendowania drugiego, czyli konstytuowania świata wedle miary własnej arbitralnej mocy. Podobny kryzys dotknął idei narodu. Niech nikogo nie zwiedzie retoryka, jaką posługiwały się w tym względzie reżimy: faszystowski i nazistowski, w pierwszej połowie naszego stulecia. Naród, jako konkretna historyczna rzeczywistość,zostaje tu z jednej strony wcielony w państwo, z drugiej zaś strony zastąpiony – w swej roli punktu odniesienia kulturowego – przez mit fundamentalny,o charakterze rasowym (nazizm) bądź imperatorskim (faszyzm). Osobliwe, że oba wymienione reżimy przeskakują rzeczywistą historię tworzenia się narodów włoskiego i niemieckiego – w której fundamentalną rolę odegrał chrzest i ewangelizacja ludów, które dopiero potem ukształtowały się jako narody – a nawiązują do rzeczywistości zarazem przednarodowej i przedchrześcijańskiej: do Rzymu cezarów w jednym przypadku i do pierwotnego germanizmu Armina i legend nordyckich w drugim przypadku. Później to retoryczne nadużywanie wątków narodowych zdyskredytuje powszechnie ideę samego narodu, co zresztą trwa po dziś dzień.

W historii filozofii pewnego rodzaju antycypację omawianego przebiegu historyczno-filozoficznego w naszych czasach przedstawia nam Platon w VIII księdze *Rzeczypospolitej*, gdzie opisuje człowieka „tyrana". Podstawowa wada tego człowieka polega na tym, iż chce on kierować światem, nie będąc w rzeczywistości zdolnym do kierowania samym sobą. Żywiąc roszczenie na-

rzucenia światu kształtu swej suwerennej podmiotowości, człowiek ten nie jest suwerenny w stosunku do samego siebie i nie posiada formy swej własnej podmiotowości. Dana mu jest ona w rzeczywistości w sposób jednostronny i zupełnie bezrefleksyjny od strony pasji wypełniających jego ducha. Jego podmiotowość wyraża się jako samowola, jako kaprys, który przeciwstawia się każdemu drugiemu człowiekowi właśnie dlatego, że nie odnalazł swej formy autentycznej, racjonalnej. Człowiek taki nie jest – w rzeczywistości – j e d e n, jest ich wielu. Nie wyraża jednej jedynej woli, lecz liczne i różnorakie wole kolidujące między sobą, które mogą być połączone w całość tylko aktem siły, za pomocą której jedna spośród wielu pasji duszy zdoła na pewien czas zdominować inne i narzucić im swe własne prawo. Gwałt, jaki tego rodzaju człowiek będzie objawiał w swym działaniu na zewnątrz, jest w pewnym sensie odzwierciedleniem analogicznego gwałtu, jakiego on sam doświadcza w sobie i przeciw sobie. W procesie konstytuowania swego świata człowiek ów wkłada w świat swój własny bezład wewnętrzny. Zaskakuje fakt, że Platon – w swym opisie człowieka-tyrana – antycypuje wiele obserwacji, które potem spotkamy w psychoanalizie Freudowskiej, gdzie właśnie zostaje opisana walka impulsów i gwałtowne rozwiązanie, jakim człowiek w stanie neurozy kończy tę walkę przez usunięcie i represję jednych ze swych impulsów na rzecz innych. Gwałtowne rozwiązanie napięć wewnętrznych zostaje przerzucane na świat zewnętrzny. Podmiot buduje świat swych relacji społecznych w sposób niewłaściwy, fałszywy i agresywny.

PROBLEM SUWERENNOŚCI CZŁOWIEKA W UJĘCIU FILOZOFII REALISTYCZNEJ

To, co jedynie wyzwala człowieka od takiego losu, to a f i r m a c j a p r a w d y o b i e k t y w n e j o b y c i e i d o b r u. Jest to jedno z fundamentalnych twierdzeń filozofii realistycznej, z niej też płynie w pewnym sensie wszelka realistyczna krytyka procesu filozofii absolutnego subiektywizmu, który – jak to już pokrótce mogliśmy zobaczyć – może przyjąć jedną z dwóch form: formę materialistyczną bądź formę idealistyczną.

W niniejszym przyczynku pragniemy wyjść od tego stwierdzenia i opierając się na nim pójść w dwu kierunkach. Chcemy, po pierwsze, podkreślić, co już zresztą częściowo uczyniliśmy, jak bardzo bieżące prądy filozoficzne wywierają wpływ na bieg samych dziejów, a więc też jak bardzo rozumienie konieczności filozoficznych stanowi niezastąpiony klucz do rozumienia współczesnych dziejów i dziedziny polityki. Chcemy, po drugie, lepiej zrozumieć, w j a k i s p o s ó b efektywnie funkcjonuje obiektywne odniesienie do prawdy i dobra, jak więc można ująć dynamikę i dziejowość tego procesu. Jest to sprawa ważna zwłaszcza dlatego, by zweryfikować i krytycznie ocenić często powtarzane twierdzenie, według którego filozofia opierająca się w sposób stanowczy na pojęciu prawdy obiektywnej musi z konieczności

zanegować konstytutywną rolę wolności i rozumu ludzkiego i że właśnie przez to filozofia ta w ogóle nie jest zdolna pojąć dziejów, skoro rozumie się je rzekomo dopiero wtedy, gdy widzi się je jako dzieło dokonane przez ludzi, poprzez które oni sami konstytuują w sposób wolny świat, czyniąc go światem ludzkim.

Podejmując ten problem zamierzam się oprzeć z jednej strony na badaniach Karola Kardynała Wojtyły dotyczących świadomości, z drugiej zaś na filozofii dziejów Giambattisty Vico.

Można by w pewnym sensie rzec, że podział i walka bez końca stanowią cenę, którą człowiek musi płacić za swe własne istnienie jako podmiotu. Zdolność konstytuowania prawdy wydaje się rzeczywiście stanowić część składową tego, co rozumiemy przez wolność. Zwierzęta żyją w świecie już ukonstytuowanym, w świecie, który zastają i przyjmują go tak, jak się im on bezpośrednio sam przez się narzuca. Z całą pewnością jest im nieznany prometejski impuls, o którym mówił Goethe, impuls, wzbraniający człowiekowi uznać za swój własny świat inny, aniżeli „uczyniony przez siebie samego", czyli inny, niż będący tworem i ekspresją własnej samoświadomości. Przeciwnie, całą ludzką cywilizację pojąć można tylko na gruncie owego wysiłku samoświadomości nadania formy rzeczywistości naturalnej, która się temu opiera. Owa rzeczywistość natury jest – jak to wyjaśnia np. Hegel w swej *Jeaner Realphilosophie* – przyjmowana jako bariera, z którą samoświadomość walczy, aby ją znieść, co znaczyć ma: usunąć z niej do końca przedmiotowość (positività) i uczynić ją prostą i całkowitą ekspresją samej samoświadomości. Proces konstytucji świata naznaczony jest znamieniem tej właśnie walki. Gdyby człowiek z niej zrezygnował, zrezygnowałby ze swej wolności, swego człowieczeństwa, przestałby być człowiekiem. W tymże samym kontekście należy potraktować z całą powagą zarzuty Nietzschego przeciwko moralności, która rodzi się z uznania prawdy obiektywnej, nie ukonstytuowanej przez podmiot. Jest to moralność – powiada Nietzsche – dla niewolników, dla tych, którzy z lęku przed poniesieniem klęski w walce o afirmację samych siebie i swej wolności gotowi są zrezygnować ze swej wolności, czyli ze swej mocy transcendencji, pod warunkiem, że również inni z niej zrezygnują. Porządek społeczno-polityczny budowany by więc był na gruzach ludzkiej wolności.

ISTOTA PROCESU KONSTYTUCJI ŚWIATA

Aby podjąć w sposób adekwatny nasz problem, wydaje się rzeczą konieczną przede wszystkim zbadanie natury czynności konstytucji i stosunku zgodności pomiędzy nią a afirmacją obiektywnej prawdy.

Chodzi o dokładne zrozumienie tego, co właściwie jest konstytuowane w procesie konstytucji: świat w samym sobie, jego substancja ontyczna, czy

też po prostu świat dla człowieka, świat w świadomości człowieka. Rozróżnienie, wprowadzone przez kardynała Wojtyłę w książce *Osoba i czyn*, pomiędzy poznaniem przedmiotowym a samoświadomością może dopomóc w głębszym zrozumieniu także tego problemu filozofii kultury i dziejów. Istotnie, gdy mówimy, iż człowiek ma zdolność poznania obiektywnego, w którym przedmiot jest dany jako transcendentny wobec mnie, w jego absolutnej różnicy ontologicznej w stosunku do mnie jako podmiotu, oraz że posiada zdolność świadomości podmiotowej, na mocy której przedmiot jest przeze mnie przeżywany jako element mojego świata, zabarwiony emocjonalnie poprzez moje uznanie go lub odrzucenie i przynależący przez to samo nie tylko do świata przedmiotowego, lecz równocześnie także do świata swoiście ludzkiego, wówczas staje się dla mnie możliwe zrozumienie prawdziwego charakteru czynności konstytucji i jej związku z prawdą obiektywną, z jednej strony, i z wolnością podmiotu, z drugiej.

Podmiot może poznać świat obiektywny, lecz jego zadanie moralne nie kończy się wraz z dokonaniem tego aktu obiektywizacji. Przeciwnie, dokonawszy aktu poznania znajduje się on dopiero na początku. Jest rzeczą konieczną, by poznany przedmiot został ukonstytuowany w świadomości, czyli uznany i zaafirmowany w swej wartości i jako taki przyjęty w ludzkim świecie. Proces konstytucji w świecie świadomości nie jest jednak dowolny, arbitralny i nie może być rozumiany na sposób jakiegokolwiek idealizmu, subiektywistycznego czy obiektywistycznego. Interioryzacja danych dokonuje się wedle prawideł, jakich dostarcza przedmiotowa wiedza. Poznanie obiektywne stanowi granicę i punkt odniesienia dla czynności, za pomocą której podmiot konstytuuje świat w świadomości i konstytuuje go jako swój świat. Jak to w kluczowym miejscu swego przemówienia do uczonych w KUL-u zauważa Jan Paweł II: „poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się «od wewnątrz» związane poznaną prawdą, związane, a więc także «zobowiązane» do jej uznania, w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy".

W tej perspektywie świadomość podmiotu nie jest więźniarką samej siebie i nie konstytuuje dla samej siebie nieprzekraczalnej bariery. Próba zaafirmowania własnej transcendencji wobec świata przedmiotów ma swą własną podstawę i oparcie w świadomości faktu, iż uwidaczniająca się tu wyższość podmiotu nad światem rzeczy nie uzasadnia żadną miarą prawa do arbitralnego dysponowania nad światem. Świat nie jest własnością świadomości, lecz jest powierzony świadomości i ludzkiemu podmiotowi po to, by człowiek nim kierował w sposób zgodny z obiektywną miarą dobra i prawdy, która w nim jest obecna; by rządził światem wedle zawartej w nim prawdy o dobru. W taki oto sposób konstytuuje-

my nieustannie rzeczywistość, w której żyjemy. W doświadczeniu moralnym nadajemy kształt światu rodzinnych relacji i wszelkich innych wspólnot ludzkich, do których należymy. Są one rzeczywiście, w pewnym sensie, tworzone – dokładniej współ-tworzone – przez nas. Pomimo to nie możemy ich tworzyć w sposób arbitralny, lecz tylko na gruncie prawdy obiektywnej przedmiotów, z którymi mamy do czynienia. W określonym sensie aktywność konstytucji czy współtworzenia świata ludzkiego może być również rozumiana jako dopomaganie w ujawnianiu się w całej oczywistości, a następnie w urzeczywistnianiu wartości, jakie czyste poznanie odsłania w samych przedmiotach – wedle miary naszego powołania.

INTERIORYZACJA PRAWDY A TWORZENIE KULTURY

W płaszczyźnie społeczeństwa ten sam proces dokonuje się w kulturze i jednocześnie w pracy. Kultura zresztą jest w pewnym sensie podmiotowym wymiarem pracy ludzkiej, w którym ona ujawnia właściwe jej znaczenie. Ziemia jest rzeczywistością obiektywną. Jest ona tym, czym jest, ze wszystkimi swymi górami, rzekami, dolinami czy równinami. Ziemia polska istnieje jednak również w innym wymiarze, różnym od tego wszystkiego, co się składa na jej czysto zewnętrzną przedmiotowość. Nosi ona na sobie ślady olbrzymiego trudu licznych pokoleń społeczności rolników, którzy na niej pracowali i ją uprawiali. Poprzez pracę wcielili oni przedmiotowość tego, co dane, w swą podmiotowość ludzką i przez to objawili pełniej jej sens i wartość. Oblicze ziemi zostało zmienione przez pracę człowieka, który wykarczował lasy, stworzył zapory i sztuczne jeziora, zbudował miasta i osiedla, oczywiście, wedle zasady użyteczności, lecz także wedle zasady piękna, pracując dla chleba, lecz nie tylko dla chleba. Ta sama ziemia została zinterioryzowana jako ziemia przodków: spoczywają w niej kości praojców i ojców, związała się z nią pamięć ogromnego świadectwa prawdy o człowieku, świadectwa, które jest przekazywane jako siła rozświetlająca drogi i wybory na teraz. Miejsca ziemi stają się zatem symbolami, kształtującymi krajobraz duszy i świadomości właśnie poprzez dzieła ludzi, czyli przez ich dzieje, w tym dzieła literatury, sztuki. Skałka to nie tylko piękne wzgórze w dolinie nadwiślańskiej, to także miejsce atrakcyjne dla swego architektonicznego piękna i pamiątek, jakie gromadzi. Świadectwo św. Stanisława uczyniło to miejsce ważnym dla świadomości wszystkich ludzi, którzy w jakikolwiek sposób przynależą do polskiej kultury, a także dla tych, którzy tu tylko przychodzą z dala, by poznać historię, której miejsce to stało się symbolem. Poprzez kulturę, poprzez pracę przekształcającą tworzywo świata, przez refleksję nad sensem własnego istnienia w świecie i poprzez historyczną pamięć o wartościach, jakie się ujawniły i urzeczywistniły w dokonaniach określonej grupy ludzi – konstytuujemy określoną rzeczywistość geograficz-

ną (ziemską) jako ojczyznę, czyli jako dom ojców naszych i zarazem nasz własny.

Uległość wobec prawdy i posłuszeństwo dla niej wchodzi w cały ten proces w sposób daleki od wszystkiego, co można nazwać kaprysem, presją, gwałtem, samowolą. Jest to uległość czci wobec objawiającej się tu tajemnicy, która wypełnia najgłębsze pokłady naszego przeznaczenia. Istotnie, jedynie to posłuszeństwo, ta uległość wobec obiektywnej prawdy jest w stanie integrować – bez zadawania gwałtu i bez ulegania gwałtowi – napięcia i pasje wypełniające ludzkie wnętrze. Człowiek staje się i jest suwerenny, czyli wolny, w tej mierze, w jakiej zdolny jest konstytuować swój własny świat podmiotowy nie na gruncie własnych nie uporządkowanych pasji lub warunków zewnętrznych, lecz na gruncie poznanej i uznanej, czyli zinterioryzowanej, prawdy obiektywnej.

Ma to konsekwencje o dużej doniosłości dla sposobu na przykład, w jaki pojmujemy studia uniwersyteckie i ich profil wychowawczy. I tak student historii winien nie tylko przyswoić sobie obiektywne dane dotyczące własnego kraju. Winien równocześnie wykształcić w sobie ideę swej ojczyzny, innymi słowy, nadać obiektywnym danym kształt własnej subiektywności, ożywiając je niejako formą własnej osoby. Dla studenta filozofii nie będzie z kolei wystarczająca obiektywna tylko znajomość wartości moralnych. Winien jej towarzyszyć trud ukonstytuowania ich we własnej osobie, a także w środowisku, w którym żyje. Syntetyzując, można powiedzieć, że człowiek wolny i panujący, w przeciwieństwie do człowieka-tyrana, to człowiek konstytuujący świat w świetle prawdy i dobra.

TRZY TRANSCENDENCJE CZŁOWIEKA PRZEZ PRAWDĘ

Bezpośrednie doświadczenie poucza każdego człowieka, że nie istniejemy dzięki samym sobie, że nie dajemy sobie sami swego istnienia, że jesteśmy ukonstytuowani mocą pierwotnej zależności od bytu obiektywnego – ostatecznie od Boga – który wyprzedza nas nie tylko z punktu widzenia czasu, lecz również z punktu widzenia daru konstytuowania sensu naszego istnienia. Samo ziszczenie się naszej racjonalności zakłada już w sposób istotny racjonalność ostateczną świata rozpoznawalną przez ducha ludzkiego. Zresztą od Galileusza po Leibniza nauka współczesna nie negowała nigdy tego właśnie swego założenia, lecz ujawniała, że jest tego absolutnie świadoma. U podstaw współczesnego ateizmu natomiast stoi raczej odwrócenie stosunku pomiędzy świadomością a poznaniem, w wyniku którego świadomość nie uznaje już swej zależności od prawdy, ale – kierując się wolą mocy – pretenduje do swobodnego dysponowania danymi dostarczanymi przez poznanie. Chce to czynić wbrew respektowi należnemu radykalnie znakowej strukturze poznania, wskazującej nieustannie na obecność w świecie człowieka, In-

nego (Drugiego), który jako horyzont każdej jego nie tłumaczącej się samą sobą do końca części – staje się także jedynym gwarantem jego pierwszej konstytucji, w dialogu z którą dopiero dokonywać się może jedynie „drugie stworzenie", powierzone człowiekowi poprzez kulturę.

Dopiero na uznaniu tego stanu rzeczy polega, w pewnym sensie, swoista „transcendencja wstępująca" („w górę"), będąca zarazem „transcendencją zstępującą do wnętrza samego człowieka" („w głąb"), która kieruje „transcendencją na zewnątrz" i czyni ją prawdziwą, wyznaczając właściwą jej miarę. Rzeczywiście, z jednej strony „transcendencja w górę i w głąb samego siebie" jest dynamizmem, poprzez który podmiot jedynie może odnaleźć swe ostateczne ugruntowanie i ostateczne zabezpieczenie swej własnej tożsamości, mocą którego nie musi, z drugiej strony, ciągle na nowo potwierdzać się w swym istnieniu, zajmując postawę zdecydowanie negatywną wobec świata przedmiotów. Oto także co czyni możliwym przejście od postawy „mieć" do postawy „być". W rzeczywistości bowiem afirmacja drugiego, a ostatecznie Boga, daje nieporównalnie głębsze poczucie wartości swej własnej osoby, aniżeli poczucie wyższości zdobywane okazywaniem własnej przewagi nad rzeczami i drugimi ludźmi. Rzeczy stają się tu przedmiotami nie tyle na mocy władania nimi, lecz raczej na mocy roztaczania nad nimi opieki, otaczania ich troską, aby dzięki niej uzyskały właściwą im pełnię, która nie pozostaje w opozycji do właściwego ich używania ze strony człowieka, przeciwnie, pozostaje z nią w harmonii. Z drugiej strony, transcendencja w głąb swego wnętrza i w górę pozwala spotkać drugiego jako drugiego bez obawy uprzedmiotowienia, przeciwnie, w odkryciu postawy spotkania z drugim w dobru, w którym wspólne transcendowanie w górę, zwłaszcza zaś uznanie wspólne zależności od – i przynależności do – Boga podbudowuje w najgłębszy sposób ich wzajemną komunię.

Tenże sam proces można spotkać w dziejach nie tylko poszczególnych jednostek, lecz również w dziejach narodów. Kiedy proces konstytuowania świata jako własnego świata unoszony jest niejako świadomością pierwotnego obdarowania, mocą którego w ogóle świat, jak i sam podmiot istnieją, wówczas własna konstytucja świata nie przeciwstawia się, lecz wychodzi naprzeciw analogicznemu procesowi, jakiego dokonują inne jednostki ludzkie. Każdy, konstytuując swój własny świat, konstytuuje zarazem świat wspólny. Rzecz jasna, dokonuje się to na różnych poziomach, jakie obejmują zarówno jednostki, jak i narody. Jakość wkładu danego narodu we wspólne dziedzictwo kulturowe ludzkości można mierzyć mocą jego przewagi nad innymi i zdolnością narzucania całym obszarom świata sposobu bycia, będącego sposobem bycia własnego świata, wedle siły własnego prawa i wedle miary własnej potęgi. Wszelako udział ten i uczestnictwo można mierzyć, przeciwnie, zdolnością do tworzenia wspólnoty budowanej na wspólnym afirmowaniu tego, by być w służbie prawdy.

W pierwszym przypadku suwerenność narodu zależeć będzie od siły, która wyrazi się w zręczności prowadzenia polityki i wojny. Będzie ona zbiegać się z umiejętnością zniewalania, nie wyzwalania. W drugim przypadku suwerenność narodu będzie się opierać i wyrażać przede wszystkim p o p r z e z j e g o k u l t u r ę, czyli w jego zdolności dawania pewnym układom czynników geograficznych, układom sposobów wytwarzania, układom wydarzeń – f o r m y ś w i a t a d l a c z ł o w i e k a. W formie tej jedna jedyna prawda o człowieku uzyska szczególną konkretyzację oraz emocjonalną i egzystencjalną oczywistość, oczywistość urzeczywistniania się konkretnych wcieleń poszczególnych indywidualności ludzkich, stanowiących dany naród. Jak długo trwa ta forma, tak długo naród pozostaje suwerenny, nawet gdyby musiał doznawać w sposób bolesny pozbawienia go suwerenności politycznej bądź był drastycznie ograniczony możności stanowienia o sobie w relacjach międzynarodowych. Może on zostać pozbawiony wrunków, by móc decydować o tym, c o c z y n i ć, gdyż jego działanie zostaje skrępowane przez sąsiadów silniejszych, bardziej przebiegłych i bardziej niesprawiedliwych. Zachowuje on jednak swą suwerenność, jak długo jest zdolny decydować o swej własnej tożsamości, o swym k i m – i j a k – m a b y ć.

Z drugiej zaś strony, ani człowiek-tyran, ani państwo tyrańskie nie mogą być naprawdę suwerenne, nawet gdy podporządkują sobie wielu innych. Niezdolni do transcendencji w górę mogą posiadać wiele dóbr, lecz właściwie n i e s ą, gdyż nie nawiązali więzi z prawdą, która jedynie pozwala uzyskać tożsamość i trwałość ich własnego istnienia, a to na mocy objawionego przez nie prawdziwego sensu, akceptowanego i podzielanego na równi – i wraz – z drugimi. Zamiast być drogą w stronę jedynej prawdy o człowieku, życie tego rodzaju społeczności wiedzie przerywaną ścieżką, nie prowadzącą do żadnego miejsca.

Istnieje szacowne motto średniowieczne, które wyraża w syntetycznej formie wszystko to, co w tym przyczynku starałem się powiedzieć. Brzmi ono: „Servire Deo est regnare" („Służyć Bogu to królować"). Transcendencja w górę wyzwala – mocą zawartej w niej afirmacji prawdy we wszelkich sprawach i wymiarach ludzkich. Jedynie wówczas człowiek staje się kimś na miarę swego królewskiego zadania „oddawania sprawiedliwości", to znaczy przydzielania każdej rzeczy jej własnego imienia, czyli roli i wartości, jakie każdej z nich jest należne – czy to w świecie przyrody, czy to w ludzkiej wspólnocie.

Tłum. *T. S.*